第 62 卷 第 3 期　　北京大学学报(哲学社会科学版)　　Vol.62, No.3
2025 年 5 月　　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　　May 2025

谢灵运对儒释道三教的诠释
——以《辨宗论》《山居赋》为主

钱 志 熙

(北京大学 中文系, 北京 100871)

摘　要: 谢灵运是古代文人三教并用的早期代表。其《辨宗论》以儒释佛,申述求宗在于顿悟之义。其基本的生命观,则是以"六经"为济俗之用,佛经为求性灵真奥的指南。其《山居赋》原本自然之旨,会合佛、道两教,仍认为六经百家为用世之说,独往者无用。《山居赋》由戒杀观念入手,自述其崇信佛教的经历及修习佛典的情况,表现了丰富的佛教生活内容。《山居赋》崇尚老庄之学,同时畅想神仙之事,提出"仙学"这个概念。可以说,在入世法中,谢灵运是以儒为本体,佛道为用;而在追求性灵及出世法中,则是以佛道为本体,儒术为用。在佛仙的关系上,虽仙佛并修,但更趋向于佛教。

关键词: 谢灵运;儒释道;《辨宗论》;《山居赋》

中图分类号: I 207.22　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2025)03-0103-14

儒释道三教并用,是中国古代文人士大夫在处世与人生方面的典型表现。他们在应世济俗与治养心性之间,在出处进退之际,常在儒与释道之间转化。所以要理解他们的思想轨迹与生存方式,其一生或某一特定时期对三教的表述是重要的契入处。谢灵运在这方面具有先驱性质。晋宋之际是三教在形式上各自独立,在内容上相争并相诠,以各自的思想与信仰的形式进入文人世界的时代。谢灵运秉持着儒家思想的基本理念,也是一位具有一定的儒学修养的学者,同时又是一位热衷于佛教的经典与义理的佛教徒,并且其原本具有家庭的天师道信仰,汉魏以来文人求仙访道的生活方式及文学传统,对他也有明显的影响。不仅如此,其于三教之间,颇能剖别平衡,各明其用,认为"六经典文,本在济俗为治耳,必求性灵真奥,岂不以佛经为指南耶?"①又曾说"仙学者虽未及佛道之高,然出于世表矣"(《山居赋》),则其在推崇佛道的深切洞明、直证实相的同时,也认为仙学亦有超尘绝世的功用。其在佛道与儒家的关系方面,谢氏的基本思想是以六艺应世,而以道佛来解决生命问题。本文以《辨宗论》中的儒释互诠为切入点,并着重分析其带有自述性质的《山居赋》对儒、释、道三教的分别表述及有所抑扬的态度,试图为早期文士三教兼用的思想形态提供典型的个案。

一、谢灵运对三教的基本表述及融合的意图

谢灵运对三教的基本表述,有哲学与生命实践两个不同层面。

在哲学的层面上,谢灵运立足于贯通本体之道的立场,曾试图融合儒、佛。这主要表现在其阐述"顿悟求宗"观点的《辨宗论》之"折中孔释之言"②。东晋以来,继般若学而兴起的,是佛学上对"宗极"

收稿日期: 2025-01-16

作者简介: 钱志熙,北京大学中文系教授。

① 僧佑:《弘明集》卷十一,上海:上海古籍出版社 1991 年据碛沙藏本影印,第 70 页。
② 汤用彤:《汉魏晋南北朝佛教史》,北京:中华书局 1983 年版,第 300 页。

与顿悟、渐悟的讨论①,而剖析儒释是非同异之论亦兴。竺道生提出大顿悟之说,认为般若智慧或称宗极,唯有顿悟可得。谢灵运同意道生之说,并引入儒学之道来阐述顿悟之说,提出悟道在于顿,而教化在于渐的基本思想:

> 同游诸道人并业心神道,求解言外,余枕疾务寡,颇多暇日,聊申由来之意,庶定求宗之悟。释氏之论,圣道虽远,积学能至;累尽鉴生,不应渐悟。孔氏之论,圣道既妙,虽颜殆庶,体无鉴周,理归一极。有新论道士以为:“寂鉴微妙,不容阶级,积学无限,何为自绝?”今去释氏之渐悟,而取其能至;去孔氏之殆庶,而取其一极。一极异渐悟,能至非殆庶。故理之所去,虽合各取,然其离孔释远矣! 余谓二谈救物之言,道家之唱,得意之说。敢以折中自许,窃谓新论为然。②

这是说,佛教所示的实相、涅槃及佛性本体等,虽然邈远难知,但积学能至,这是佛教设三乘之说,权实之论的依据,是诱导教化之用。但“能至”的事实并非通过积学而得到,伏除情累而得道,虽然像是一个修习的过程,但最终“累尽鉴生”,却没有阶级可寻。所以在谢灵运看来,佛教的实质,在于诱教而开渐修之道。而在儒家方面,有“圣道”高妙之说。儒家对圣道的讲述,给人这样的启示:即“圣道”的全体唯有圣人能得,贤如颜回,与圣人相比,也只算“殆庶”即差不多的地步。所以,“圣道”是绝阶级(阶段)的。在谢灵运看来,儒家这种道论,是体现悟道、得道的本质的,是属于顿悟之说的,亦即圣人之道,可供人学习,但要达到却无阶级可循。竺道生的“寂鉴微妙,不容阶级”即是体现儒教道论的实质,是得意之说。而释氏“圣道虽远,积学能至”,则是重于教化的“救物之谈”。谢氏以“折中”自许,即是折中于儒之顿悟与释之渐悟之间,即明求宗在于顿悟之理,又不废教化(救物)之用。

在申述顿悟求宗的观点时,谢灵运的基本逻辑,是认为“宗极”即“道”是一极之理,不由渐悟所得,无阶级可寻。他认为这在儒家所说的“圣道”中,是一个明白的道理。但佛教讲究修习,有所谓的十地之说,这就是一种由阶级而得道的说法。这种阶级之说,指示学道的过程,但对于道体显现的事实则是一种误认。因为道体本身是一次性悟得的。由此,谢灵运更认为,儒家圣道之说,实含顿悟求宗之理,而佛教之说,则是一种开权以诱人学佛、向善的教化之说。但佛教显示主观性的佛性、显示客观性的实相,以及融会主客,体现寂灭无为主旨的涅槃,这样一些佛教的本体,却与圣道是一致的,当然也只有顿悟才能得到。当然,以顿说归儒家,以渐道归释教,只是谢灵运自己的一种逻辑设定。事实上,实相妙理,唯佛方可究极也是大乘经典的基本思想。《维摩》《法华》等经典中经常说的“佛以一音演说法,众生随类各得解”,体现的也是这样的意思。谢灵运对此也是清楚的,故其在《辨宗论》中又说:“日用不知,百姓之迷蒙,唯佛究尽实相之崇高。今欲以崇高之相,而令迷蒙所知,未之有也。”③其意正是说百姓日用而不知,道唯圣人能知;信教日行而不明,唯佛能究尽实相。此即“唯佛与佛,乃能知之耳”的思想,在《维摩》《法华》及后来天台宗、禅宗中都有阐述。

应该说,认为悟道只能顿悟,积学渐修则体现教化之功,是谢灵运的一贯的思想。据《文选》卷五十九王中《头陁寺碑文》“玄关幽楗”句李善注引谢灵运《金刚般若经注》:“玄关难启,善楗易开”④,可以说是最简要地概括了其《辨宗论》的基本宗旨。玄关即顿悟而得的宗极之奥,而善楗则是诱人向善的教化之机。就其思想的实质而论,前者属于哲学本体论之说,后者则体现一种伦理学的意义。又从“玄关”之称,也可见谢灵运也是运玄于佛的。这在当时是一种基本的思想方法。

---

① 参考汤用彤《汉魏晋南北朝佛教史》第十六章《竺道生·顿悟渐悟之争》等章节,北京:中华书局1983年版,第447—450页。

② 严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》“全宋文”卷三十二,北京:中华书局1980年版,第2612页。

③ 《广弘明集》卷十八,见僧佑、道宣:《弘明集 广弘明集》,上海:上海古籍出版社1991年版,第233页。

④ 萧统编,李善注:《文选》卷五十九,北京:中华书局1977年影印胡刻本,第811页。

与哲学层面以“圣道”融合佛儒，并用儒家来阐述顿悟求宗，试图建立一种儒家的本体论不同，在实际的社会政治与生活实践的层面上，谢灵运的基本的观点，是认为儒家经典是一种济俗的功能，而求性灵之真奥，端赖佛教。宋文帝于元嘉十二年与何尚之论佛法时说 “范泰、谢灵运每云: 六经典文，本在济俗为治耳，必求性灵真奥，岂不以佛经为指南耶?”①历来学者多引为谢灵运分别儒释之论。这一分别儒释之论，与《辨宗论》似正相反，即施教化依靠儒典，而悟性灵端赖佛典。

上述谢氏对六经与释典的这两种说法不同，是值得注意的。笔者认为，两说似异而可合。儒家经典，以伦理为事，虽言心性，但不求性与天道，其着眼在于社会，而忽略心性与宇宙本体。而佛教则因为要究极生死之道，专注于心性，而有般若、佛性、涅槃诸说，实是广义的人性论哲学。但佛道本来寂灭无为，不可言说，故有渐诱、譬喻之种种，而成为宗教。然谢灵运通过他自己的一种思辨方法，提出这样的逻辑推理，儒不言究竟之道，在于道本不可言。其所不言者，正是一种顿教的显示。而佛虽开心性之门，而言语道断而多言; 其所言者，实为渐教之方法。正如王弼所言: “圣人体无，无又不可以训，故不可说也。老子是有者也，故恒言无所不足。”②谢灵运也是运用这种方法而建立一种儒家的道论的。事实上，经过这样一种思辨，儒家经典获得一种与佛教经典相同的载道之用。谢氏儒释融合的关键在于以顿属儒，将儒学提到了道论的境界。这就提出另一个重要的问题，即前面曾说，谢氏《辨宗论》不仅建立顿悟求宗的佛教哲学的本体论，而且将隐藏在儒家经典中儒家哲学本体论提出来了。

在剖别儒、释的不同之外，谢灵运也剖别了儒经与道书的不同功用。基本的观点，也是认为儒经为用世之教，而道书则为明理之道。《山居赋》在论述儒道百家经典时说:

> 哲人不存，怀抱谁质? 糟粕犹在，启縢剖袠。见柱下之经二，睹濠上之篇七，承未散之全朴，救已颓于道术。嗟夫! 六艺以宣圣教，九流以判贤徒，国史以载前纪，家传以申世模，篇章以陈美刺，论难以核有无。兵技医日，龟策筮梦之法，风角冢宅，算数律历之书。或平生所流览，并于今而弃诸。验前识之丧道，抱一德而不渝。

其注云:

> 柱下，老子。濠上，庄子。二、七，是篇数也。云此二书，最有理，过此以往，皆是圣人之教，独往者所弃。③

其以老庄为明自然之道，“六艺”为宣教化之用，九流以辨人物，其馀百家，各有所用。但是对于隐居抱独者而言，只有老、庄二家最有理，是应该究心的，至于六艺以下，都是圣人之教，则独往之时，并不需要。他的这种思想，与“六经典文，本在济俗为治耳，必求性灵真奥，岂不以佛经为指南耶”的说法，基本上是一致的。

由此可见，在谢氏的认识中，儒与道佛异用。当要实现儒家的伦理价值生命观时，自然需要儒家，居政施教化要提倡六艺之文。其在永嘉郡守任上所作的《命学士讲书》，就是其以儒施教化的一个实践:

> 卧病同淮阳，宰邑旷武城，弦歌愧言子，清净谢伏(当作“汲”)生。古人不可攀，何以报恩荣。时往岁易周，聿来政无成。曾是展予心，招学讲群经。铄金既云刃，凝土亦能铏。望尔志尚隆，远嗣竹箭声。敢谓荀氏训，且布兰陵情。待罪岂久期，礼乐俟贤明。④

此诗首四句是自述治郡无功，不及言子的弦歌之治，也不及汲生的清净之治。古人之高，既不可攀，则唯有躬自行政，从招郡中学士研讲经典开始，希望以经典教化来培养士人，使此郡人才，不负古人所说的东南竹箭之美。谢氏自谦其对经典，不能说达到荀子那样的训解，但其情同于荀子的兰陵讲学。并且说儒

① 僧佑:《弘明集》卷十一，第 70 页。
② 严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》“全晋文”卷十八，第 1557 页。
③ 《宋书》卷六十七，第 1770 页。
④ 顾绍柏:《谢灵运集校注》，台北: 里仁书局 2014 年版，第 136 页。

家理想的礼乐之治,只能待之后来贤明的守令了。这是谢灵运少有的、比较完整地展示其对儒家的认识的一个文本,也是体现其所说有"六经典文,本在济俗为治"的思想的。

谢灵运精习儒学,其《答中书》叙昔年"乌衣之游"的情况云:"伊昔昆弟,敦好闾里。我暨我友,均尚同耻。仰仪前修,绸缪儒史。亦有暇日,啸歌宴喜。"①可见谢氏子弟的习业,还是以学习儒典即"绸缪儒史"为主,而以歌啸清言等为暇日之娱。其《登池上楼》"进德智所拙,退耕力不任",是用《易·乾·文言》"进德修业,以及时也"。② 所谓"进德修业",其基本的内容,当然还是儒学。故在永嘉郡时,能"招学讲群经"。一方面与诸道辨"顿悟求宗"之义,一方面又召学士讲儒经,可谓左儒而右佛,而其《辨宗论》之以儒家圣道来申佛学顿悟之义,尤见其于儒学的深造与自信。谢氏诗文用《诗》《易》者甚多,其他儒经也不在少数。可见其基本的学养,仍在儒学。只是因为政治上不得志,故有"智所拙"之叹,此时已萌退耕之志,但惧其"力不任"而已。辞永嘉守后之归隐并经营山居,在谢氏看来,当然也是一种"退耕"。故上文《山居赋》中"圣人之教,独往者所弃"之说,然亦不无怨愤之微意。在其整个思想里,进则用儒典济俗,退则修佛与道以治心性的逻辑是很明确。说到底,仍是一种应名教与循自然之间的不同选择。

谢灵运的《山居赋》是其弃官归隐之作,全文以阐述其山居之隐的理念与具体的生活情形为内容,其性质颇近于陶渊明的《归去来兮辞》,虽然文体与文风很不一样。笔者曾著文详细地讨论《山居赋》作为一篇"隐逸论"的性质,概括其基本主题是建构一种以任自然为宗旨、以栋宇山居为形式的新颖、适时的门阀士族的隐逸理论。它继承东晋门阀隐逸循自然的思想,但放弃了名教与自然合一的宗旨,以一往于自然的姿态,来呼应魏晋名士的越名教、任自然之说。相对于传统的隐逸论,它是一种新的隐逸思想。③

隐逸只是相对于仕宦的一种人生选择,在谢灵运那里具体地体现一种出世任自然的人生观,并且从"适情性"的观念亦即便于养生的理由出发,详尽地叙述"栋宇居山"的各种物质方面的经营,值得指出的是,这种"适情性"的隐逸说,本身就含有道家顺生、道教养生的意蕴。所以,在《山居赋》中,虽然我们看到谢灵运在精神方面表现为对佛教的崇信与精思,但就物质生活的追求来说,我们却可以看到他在根子上是属于道家的,并且接续着神仙道教的内容。

隐逸表现在精神层面上,就是传统所说的高尚其"道"。这个高尚之道,就当时的观念来说,当然就是自然。但在神仙道教流行,佛教以其般若宗极、涅槃常住乃至提出西方净土等思想与信仰之后,这个高尚之道的内容,在崇信佛道者那里,就具有了宗教的内容,即不纯粹是哲学本体论的意思了。但是,需要特别指出的是,原本具有的自然、隐逸的意义并没有被后者所取代,而是被后者所充实或者说被演绎,仙道佛隐在士大夫个体生活实践上的合流,其原理即在于此。而由道家最早确立,并经魏晋玄学以自然与名教相对而得以极其深远地展开的"自然",之所以会成为中国一切传统哲学即儒、释、道哲学共有概念,上述的这种仙道佛隐合流也是其原因之一。当然,以"自然"概念会通三教乃至多教,更主要是在内心性、外宇宙的道论层次上完成的。这是一个需要专门讨论的问题。但在论述谢灵运的思想、信仰和生命实践时,有必要先阐明《山居赋》以"自然"会通隐、仙、佛的生命实践方式的原理。

谢灵运对儒释道的阐述当然不只有《山居赋》这样一个文本,但《山居赋》之所以能够酣畅淋漓地阐述道佛两教,是因为其在此时获得了一个明确的隐逸者的身份与立场,也获得了作为一个自然说的哲学

① 顾绍柏:《谢灵运集校注》,第1页。

② 孔颖达:《周易正义》卷一,《十三经注疏》上册,北京:中华书局1980年版,第16页。

③ 钱志熙:《论谢灵运的隐逸行为与思想——以〈山居赋〉为中心》,《湖南师范大学社会科学学报》2023年第2期,第63—73页。

家的立场,在此身份与立场上阐述并剖别、平衡三教。尤其是就佛教方面来说,谢灵运涉及佛法与佛事的文本相当多,其《山居赋》尤具不可替代的价值,可视为谢氏佛学之纲领。

二、《山居赋》表现佛教徒生活内容

与《辨宗论》之重在阐述佛学之理不同,《山居赋》重在宣述佛法之教。《山居赋》先叙山居即隐逸之情理,次叙山居之山川地理,次叙屋庐田园作物,次叙花草,次叙药物,次序鱼类、鸟类、兽类、山川供游,屋庐供居,作物供食、药物供治乃至求仙。其叙佛教,是由戒杀生思想开始的。在铺叙了山居中丰富多样的鱼、鸟、兽之后,作者接着表达戒杀的信行:

> 缗纶不投,置罗不披。磻弋靡用,蹄筌谁施? 鉴虎狼之有仁,伤遂欲之无涯。顾弱龄而涉道,悟好生之咸宜。率所由以及物,谅不远之在斯。抚鸥鲦而悦豫,杜机心于林池。

其注云:

> 八种皆是鱼猎之具。自少不杀,至乎白首,故在山中,而此欢永废。庄周云: 虎狼仁兽,岂不父子相亲? 世云虎狼暴虐者,政以其如禽兽,而人物不自悟其毒害,而言虎狼可疾之甚,苟其遂欲,岂复崖限。自弱龄奉法,故得免杀生之事。苟此悟万物好生之理。《易》云: 不远复,无祗悔,庶乘此得以入道。庄周云,海人有机心,鸥鸟舞而不下。今无害彼之心,各说豫于林池也。①

要理解谢灵运的戒杀生观念,有必要对汉魏晋时代士大夫田猎生活及其文学表现略作陈述。田猎是人类最早的生活方式,也是文学艺术最早的表现题材。汉魏晋时代,不仅朝廷有校猎治军之礼,士大夫之中,渔猎之风亦盛。反映在文学上,就是诗赋中渔猎类题材的表现。渔猎文学有悠久的传统,某种意义说,渔猎诗早于田园、山水诗之作。《诗经》中田猎与田园并重。两晋士大夫,渔猎之风颇盛,不仅行于庄园,也盛于山林与江湖。晋宋之际,田园、山水诗赋兴起,而渔猎主题有所衰弱。其中,士大夫的佛教信仰是一个重要的原因。谢灵运就是突出的个案。谢灵运由仕宦转为山居,本来正如张衡《归田赋》所写的那样,可以田猎为乐,但因为他弱龄奉佛法,“自少不杀生,至乎白首,故在山中,而此欢永废”。如果不了解上述两晋士夫盛于渔猎之乐,就不能完全了解他的这番表述,以及其中所包含的宗教信仰内容。值得注意的是,谢灵运在阐述其戒杀的观念时,不仅援佛理,也引道家之言。本来道家也有反田猎之乐的说法,老子云“驰骋田猎令人心发狂”②。历来士大夫之戒游猎者,必引老氏此语。至佛教信仰流行后,则戒杀生思想,更加明确而反对渔猎的行为。中国文学田猎主题之衰落,与上述佛、老思想的流行,有直接的关系。田猎文学衰而田园、山水文学兴起,在谢灵运这里突出地表现出来了。

谢氏上述因戒杀而转为以鱼鸟为悦豫,从欲利之求转为审美行为,这也反映出他的审美思想与信仰之间的关系。今人昌言生态美学,谢氏上述对于鸟兽的转侵食为游赏,正是所谓生态美学。尤其是他还剖析了人与禽兽的关系,人认为鸟兽之恶,是由其利害心、毒苦心的作用。人若无毒苦之心,奉万物好生之理,则鸟兽与人和谐相处。这正是庄子的一种思想,而佛教则更深入地阐述了这种思想。谢氏会合佛道,而以悟戒杀为入道之端。

在宣述戒杀之说时,谢灵运特别强调其弱龄涉道。这里的“涉道”,应是以佛教为主,但当时的道教,尤其是谢灵运小时寄居的“钱塘杜明师”的“杜治”这样的道教组织,有可能也接受佛教的戒杀观念。这里需要稍微探讨一下他信佛的历史及与家族的关系。中国古代士大夫最初信佛的行为,基本都是来自家族的影响。东晋南朝士族中,天师道与佛教都很流行,士族分别以道或佛为“门业”,如谢万曾说:

---

① 沈约:《宋书》卷六十七,第 1763—1764 页。

② 王弼注:《老子道德》上篇,《诸子集成》第 3 册,上海: 上海书店 1986 年版,第 6 页。

"二郗谄于道,二何佞于佛"①,又如南齐张融自称"吾门世恭佛,舅氏奉道"(《以门律致书周颙等诸游生》)②、孔稚珪"民积世门业,依奉李老,以冲尽为心,以素退成行"(《答竟陵王启》)③、梁武帝萧衍家族原本也信道的,做了皇帝后大弘佛教,其言云"弟子经迟迷荒,耽事老子,历叶相承,染此邪法,习因善发,弃迷知返。今舍旧医,归凭正觉……不乐依老子教,暂得生天。涉大乘心,离二乘念,正愿诸佛证明,菩萨摄受。弟子萧衍和南。"(《舍道事佛文》)④陈寅恪在《天师道与海滨地域之关系》《陶渊明之思想与清谈之关系》等文中,曾经做过笼括的分析。尤其是在后一篇文章中,他将当时原本信奉天师道而改信佛教现象分为三类:一是保持家传之道法,而排斥佛教;二是弃舍家世相传之天师道而皈依佛教;三为持调停道佛二家之态度,即不尽弃家世遗传之天师道,但亦兼采外来之释迦教义。⑤谢氏家族的门业,应该天师道,这从谢灵运小时候寄养杭州杜治可知,但作为玄学名士的代表性家族,谢氏家族的人物,由谈玄而涉猎佛学,并且与名僧交往,并发生了相当程度地佛教信仰。正是陈寅恪所说的"持调停道佛二家之态度,即不尽弃家世遗传之天师道,但亦兼采外来之释迦教义"。谢鲲与梵僧尸利密多罗交游,谢安与支遁交游,谢石立道场寺,组织名僧翻译经典,所以谢灵运的佛学研究与佛教信仰,是有家族背景的。天师道或一般意义的神道,作为从汉末以来的一种最具影响的宗教,在两晋时期是士庶最主要的宗教信仰,而佛教士大夫最早接受佛教,起于与名僧谈玄,是由义理之会开始的,最早对其发生兴趣,是在道的层面上,即生命观与本体论的层面。当然同时也开始礼佛、建寺、饭僧等宗教活动,他这方面的推进,山居是一个重要的阶段。所以,《山居赋》不仅是隐逸的宣言,同时也是其正式成为一种佛教徒的宣告。所以,隐逸与礼佛、求仙,是谢灵运山居时期基本的生活方式,同时也是一种生命体验的基本方式。

与谢氏家族的先辈们相比,谢灵运在佛学与佛教信仰方面,显然有更深的推进,这种推进也许可以用"深嗜""笃信"来形容,与同期同样笃信的范泰、颜延之、宗炳等人呼应。或许可对谢灵运思想与信仰中的道佛关系做这样的理解:信仰天师道,是一种家族的"门业",而谈玄论释,更多是文人个人的行为,当然求仙表述属于文学传统。谢灵运自称"弱龄涉道",这当然与门业相关,但他真正深入佛教,尤其是参与当时一些文士热衷的佛学讨论,则是其成年后个人的事业。顾绍柏梳理谢灵运相关的佛教活动与佛学论著,认为"灵运一生与佛教关系密切,特别是二十八岁以后有一系列活动"⑥,谢灵运与佛教的关系有一个发展的过程。可以说,谢灵运在信仰上有一个由道教进而佛教的过程,在学术也有一个由老庄之学进益于佛学的过程。《山居赋》这个文本,就提供这方面的一些证据。

山居时期,无疑是谢灵运佛教信仰的进一步发展的时期。前此,他的佛教研习,主要是偏重于义理,任永嘉守时曾著《辨宗论》,此期则在达到义理会通之后,更增加了信仰活动。而这一切,又都以其经始山林、田园拓殖的庄园经济为基础的。这样一种真俗相兼的生活形式的理论支持,则是《维摩诘经》中的维摩居士。谢氏临刑前遗嘱以美髯舍施维摩诘像,正说明维摩诘是其偶像。他不仅通过维摩诘信仰建立其真俗相兼的生活形式,最后借其来超越生死之情。

谢灵运的山居生活中,建寺礼佛、延揽交结僧侣、诵读经典是主要内容。

《山居赋》叙述礼佛建寺之事:

---

① 房玄龄等:《晋书》卷七十七,第 7 册,北京:中华书局 1974 年版,第 2030 页。
② 《全齐文》卷十五,严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》,第 2873 页。
③ 《全齐文》卷十九,严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》,第 2895 页。
④ 《全梁文》卷六,严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》,第 2986 页。
⑤ 《陶渊明之思想与清谈的关系》,陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,上海:上海古籍出版社 2020 年版,第 220—221 页。
⑥ 顾绍伯:《谢灵运集校注》,郑州:中州古籍出版社 1987 年版,第 368 页。

> 敬承圣诰,恭窥前经,山野昭旷,聚落膻腥,故大慈之弘誓,拯群动之沦倾,岂寓地而空言,必有贷以善成,钦鹿野之华苑,羡灵鹫之名山,企坚固之贞林,希菴罗之芳园,虽粹容之缅邈,谓哀音之恒存,建招提于幽峰,冀振锡之息肩。庶灯王之赠席,想香积之惠餐。事在微而思通,理匪绝而可温。①

上文"建招提于幽峰""招提"是较大规模的佛寺。谢灵运自注"招提,谓僧不能常住者,可持作坐处"。这说明招提的原意,是暂时安置僧人,带有后来所说的十方僧院的意思。杜甫《游龙门奉先寺》:"已从招提游,更宿招提境",仇兆鳌注"《僧辉记》:招提者,梵言拓斗提奢,唐言四方僧物,但传译者讹拓为招,去奢留提字,即今十方住持寺院也。"②谢灵运作品中写到佛教寺舍有两种:一种是招提,另一种是精舍,精舍主要是士人修习佛法的地方,应该是私人性的地方。《山居赋》注"漫石在唐嵫下,郗景兴经始精舍""谓白烁尖者最高,下有良田,王敬弘经始精舍"。③ 又谢灵运有《石壁精舍还湖中作》,这是他个人修佛之所,而"招提"则是较大规模、安住僧众的寺宇。

本段还有一个详细自注,可据以窥探谢氏在佛经方面的诵习情况,对于了解当时士大夫的佛学也不无参考价值:

> 鹿苑,说四真谛处。灵鹫山,说《般若》《法华》处。坚固林,说《泥洹》处。菴罗园,说不思议处。④

四真谛即苦集灭道,是释迦成道后的最初说法,也是小乘佛学的基本教义。后面的《般若》《法华》《泥洹》《维摩诘经》,都是属于大乘佛学的。《泥洹》是《涅槃》之初译名,刘宋诸家多称《泥洹》,是据法显译五卷本《大般泥洹经》。"坚固林说《泥洹》处",东晋法显译《佛说大般泥洹经》:"如是我闻,一时佛在拘夷城力士生地熙连河侧坚固林双树间,与八百亿比丘前后围绕。"⑤此句昙无谶译北本大本《涅槃经》作"如是我闻,一时佛在拘尸那城力士生地阿利罗跋提河边娑罗双树间,尔时世尊与大比丘八十亿百千人俱,前后围绕。"⑥前者翻为坚固林,而后者则翻为"娑罗双树",后译流行。可见谢灵运最早诵习的是法显译五卷本《泥洹经》。谢灵运后来参加修治的南本《涅槃经》,写《山居赋》时所说的仍是法显译本。从上面这一段叙述,可见灵运佛学的全面与高深。

再看"敬承圣诰"至"必有贷而善成",是说他弘佛济世的愿望与行为。根据正文与注文,大略地概括一下本段所说的内容:前段说到他的始宁墅中虽有许多鸟、兽、鱼,但本着戒杀的教义,不行捕掠之事。但是始宁墅边的村落里,却是"聚落膻腥",其自注曰:"聚落是墟邑,谓歌哭诤讼,有诸喧哗,不及山野为僧居止也。经教欲令在山中,皆有成文。《老子》曰:'善贷且善成',此道惠物也。"⑦那么这是指始宁县里的情况。而他针对这种"聚落膻腥",即大众杀生、诤讼的情形,不宜建寺居僧,所以在幽峰处建招提。但建寺的目的不仅要居僧,还要行经教,即要秉承大慈的圣诰,来拯济群生的沦倾。具体地说,他要在始宁一带行教化,所以建寺。这样说来,建寺不仅是自己礼佛的需要,也是为了推行佛教。因为整个的佛教教化活动,是到宋文帝与何尚之论佛后才盛行起来的。此前多是士大夫个人礼佛、行教的行为。谢灵运就是属于这些最先推行佛教的士大夫人员。至于究竟他做了多少具体的推行之事,是另外一个问题。大乘佛教,是自度度人,不像小乘自度其生,以求寂灭。谢灵运无论在个人生命观体验方面,还是外在教化推行方面,看来都是典型的大乘一派。这也是中土士大夫信佛的主流。与后来士大夫研究佛教侧重

---

① 沈约:《宋书》卷六十七,第 1764 页。
② 仇兆鳌:《杜诗详注》卷一,北京:中华书局 1979 年版,第 1 页。
③ 沈约:《宋书》卷六十七,第 1759 页。
④ 沈约:《宋书》卷六十七,第 1764 页。
⑤ 《中华大藏经》第 15 册,北京:中华书局 1985 年版,第 1 页。
⑥ 昙无谶译:《涅槃经》卷一,北京:宗教文化出版社 2001 年版,第 1 页。
⑦ 沈约:《宋书》卷六十七,第 1764 页。

于哲学思想不同,谢灵运是不仅浸淫于其义理、冥机,同时还从事信仰活动。可以说是真正意义上的佛教徒。这当然也是南朝士大夫与佛教关系的共同表现,而谢灵运在这方面可以说是具有先驱与示范的性质。

在此前任永嘉太守时,谢灵运曾著写《辨宗论》,倡顿悟求宗之说,认为释以教化而顿悟,儒崇圣道为顿解。此处则是教化与顿悟并行,立寺为教化,但通过教化可以悟道,其"事在微而思通,理匪绝而可温",实是继续此前的《辨宗论》的说法。作为文士,谢灵运的学佛带有明显的哲学兴趣,但与后来唐宋时代一些文人因受禅宗的影响专注于思理、顿悟不同,谢灵运学佛,信仰的部分还是很突出的。比如他的比较突出的净土信仰的思想与行为。

谢灵运在佛教方面有一种灵感的思想,可以说是一种神秘体验的方式。他认为佛虽然在很久很远的时空中存在过,佛经中呈现的那些胜迹,如维摩诘经中须弥灯王赠三万二千师子座、众香国香积佛的赠食。这些不可思议之事,谢灵运作为一个竭诚礼佛的文人,希望通过自己的某种灵感,进入这一种不可思议的境界。此即其云:"事在微而思通,理匪绝而可温。"这其实也是在说佛教之说,事虽微妙难明,但在理上是可以推测的。即佛教所说神明不灭、涅槃、三世轮回之说,作者是相信其说的。谢灵运同时的宗炳作《明佛论》,阐述"精神不灭、人可成佛"之理,谢灵运的"事在微而思通,理匪绝而可温"也属此类。

对于三世、涅槃之说,谢灵运也是试图从灵感的方面去把握:

> 观三世以其梦,抚六度以取道,乘恬知以寂泊,含和理之窈窕,指东山以冥期,实西方之潜兆,虽一日以千载,犹恨相遇之不早。①

所谓"乘恬知以寂泊,含和理之窈窕",是以老子淡泊之说阐述佛教涅槃之理。当时的泥洹之说,颇联系老子无为之义。如宗炳《明佛论》载或问者言:"老子明无为,无为之至,即泥洹之极。"而宗炳答论亦曰:"虽慈良(笔者案:指儒家的仁义及性善等说)无为,与佛说通流,而法身泥洹,无与尽言,故弗明耳。且凡称无为而无不为者,与夫法身无形,晋(笔者按:当作"普")入一切者,岂不同致哉,是以孔老如来,虽三训殊路,而习善共辙也。"②这几句意思,就是一种入道的意思,心灵沟通之后,灵鹫山不远,始宁的东山,也可以想象其姿,并且直接进入西方极乐世界。这种表达,在谢灵运的诗里也有出现的,如他的《石壁立招提精舍诗》,内容可与《山居赋》所叙相参:

> 四城有顿踬,三世无极已。浮欢昧眼前,沉照贯终始。壮龄缓前期,颓年迫暮齿。挥霍梦幻顷,飘忽风电起。良缘迨未谢,时逝不可俟。敬拟灵鹫山,尚想祇园轨。绝溜飞庭前,高林映窗里。禅室栖空观,讲宇析妙理。③

有感于生命的短暂,他深恨悟道之晚,有一种迫切进入佛教世界的愿望。佛教原是讲色空的,也是讲无生的,但是佛教徒却一直认为佛教是解决生死问题的。解决这问题,关系到悟道之深浅,所以一旦学佛,就有一种迫切之感。谢灵运也是这样,他后悔自己接触佛说之晚。他相信通过对佛理的领悟,能够进入佛教的一种境界。诗中"敬拟"这四句,是比较典型的山水与佛理的相映照,开后来山水诗禅境之先声。

三、《山居赋》中表现的向往神仙的内容

《山居赋》所叙述的是士族式山水隐逸的生活,其精神的主旨为自然思想,具体的内容则为佛与道,

---

① 沈约:《宋书》卷六十七,第 1765 页。

② 僧祐:《弘明集》卷一,第 12 页。

③ 逯钦立:《先秦汉魏晋南北朝诗》宋诗卷二,北京:中华书局 1983 年版,第 1165 页。

以佛为主,神仙道也占有重要的位置。谢灵运《石室山》诗自述“微我无远览,总笄羡升乔。灵域久韬隐,如与心赏交”,①说明其早年就已接受神仙信仰,有求仙升天之幻想。谢灵运自称“弱龄而涉道”,又说“弱龄奉法”,都是说弱冠奉佛,此处又说“总笄羡升乔”,则其求仙之想,同样始于少年。《山居赋》在叙述西方缘果、灵鹫想象之外,同时凭借山水名胜来抒发神仙想象:

> 贱物重己,弃世希灵。骇彼促年,爱是长生。冀浮丘之诱接,望安期之招迎。甘松桂之苦味,夷皮褐以颓形。羡蝉蜕之匪日,抚云蜺其若惊。陵名山而屡憩,过岩室而披情。虽未阶于至道,且缅绝于世缨。指松菌而兴言,良未齐于殇彭。②

本段之注云:

> 此一章叙仙学者虽未及佛道之高,然出于世表矣! 浮丘公是王子乔师,安期先生是马明生师,二事出《列仙传》。《洞真经》云“今学仙者亦明师以自发悟,故不辞苦味颓形也。”庄周云“和以天倪”,倪者,崖也。数经历名山,遇余岩室,披露其情性,且获长生。方之松菌殇彭,邈然有间也。③

本段文字涉及早期道教的文献,具有考证价值。《洞真经》即《大洞真经》,全称《上清大洞真经三十九章》,但谢灵运所引“《洞真经》云‘今学仙者亦明师以自发悟,故不辞苦味颓形也。’”其语未见于今本。按《道藏提要·0006 上清大洞真经》:“据传晋兴宁间(363—365)南岳魏夫人以《大洞真经》等上清经授予杨羲。后世道教上清派一直奉《大洞真经》为根本经典,梁陶弘景《真诰》卷五云:若得《大洞真经》,则不必求金丹。诵此经万遍,立致神仙。是经据《三洞奉道科戒营始》卷五载《上清大洞真经目》著录,原本仅一卷,然南北朝已经窜乱。今本《道藏》本六卷,加入后人增益之内容,与经文混杂,不复区分,远非原经旧貌。”④则灵运此处所引,或为《洞真经》的早期文本。又从此处可知,谢灵运与东晋道教上清派有一定的关系。笔者在《唐前生命观和文学生命主题(增订本)》曾论述道教原流行于民间下层,至东晋时期上升至士族社会,上清派事实是道教士族化的一种成果。今由谢灵运对于《洞真经》之熟悉,也可得一证据。

注中“浮丘公是王子乔师,安期先生是马明生师,二事出《列仙传》”一条。“浮丘生是王子乔师”出于刘向《列仙传》载《王子乔》:“王子乔者,周室灵王太子晋也。好吹笙,作凤凰鸣。游伊洛之间,道士浮丘公接以上嵩高山三十馀年。”⑤“安期先生是马明生师”:安期生《列仙传》有传,称其“卖药于东海边,时人皆言千岁翁,秦始皇东游,请见,与语三日三夜”。⑥ 马明生及其学仙于安期生事不见于《列仙传》。葛洪《神仙传》有“马鸣生”传,言其为齐国临淄人,因捕贼受伤求治而得长生之道,随师负笈,四方学仙,但未载其师为安期生。⑦ 此则谢灵运所述马明生学于安期生,可补《列仙传》《神仙传》之缺。

上文最值得注意的是“此一章叙仙学者虽未及佛道之高,然出于世表矣”一句,是谢灵运绾合并评衡佛教与道教的基本态度。谢灵运称神仙之道为“仙学”,此词最值得注意,有助于了解魏晋神仙道的学术意味,同时也由此可知谢灵运与东晋流行于士族的上清派仙学、仙经的关系。在仙佛的关系中,谢氏认为仙学虽未及佛道之高,但也能出于世表,即超越于现实世界。神仙之学,其位置大抵相当于佛学

---

① 顾绍柏:《谢灵运集校注》第 72 页,“微我无远览”,微我,非我也。此句自言非无远览之志,故下句云“总笄羡升乔”。有的版本作“微戎无远览”,误。

② 沈约:《宋书》卷六十七,第 1765 页。

③ 沈约:《宋书》卷五十六,第 1754 页。

④ 任继愈、钟肇鹏主编:《道藏提要》,北京:中国社会科学出版社 1995 年版,第 8 页。

⑤ 刘向:《列仙传》卷上,上海:上海古籍出版社 1990 年诸子百家丛书本,第 9 页。

⑥ 刘向:《列仙传》卷上,第 10 页。

⑦ 葛洪:《神仙传》卷五,第 26 页。

的生天及缘觉、辟支果境界。早期佛教能与各种道术相混,端在于此。正是因为这一理由,谢灵运也颇玩味于仙佛之间。其在宗教信仰上似有由涉猎道教神仙长生之术向佛教生天成佛之说发展的一种宗教思想发展的过程。后者比前者显然是更加精致的一种神学哲学。对于神仙之学,谢灵运不是一般地作文人游仙之幻想,而是引《洞真经》之言,认为学仙也依于明师,但重在自悟,并以"苦味颓形"为主。其云:"数经历名山,遇余岩室,披露其情性,且获长生。"可知谢灵运的寻游山水、搜奇索异,仍然带有汉魏以来方术之士求仙遇道的余韵。这对于我们了解谢氏山水诗的表现内容,有很重要的启示。但这种"苦味颓形"的修炼方式,与《山居赋》中的"栋宇居山"的生活方式是不同的。谢灵运将隐逸分为四种,即"古巢居穴处曰岩栖,栋宇居山曰山居,在林野曰丘园,在郊郭曰城傍"①,谢氏历论四种隐逸在物质依托上的不同,自述经营栋宇、擘画田园、果圃的"山居"是为了"抱疾就闲,顺从情性",是为了"依性情之所便"。相反,巢居穴处的岩栖,则是一种很艰苦的隐逸方式,非其所选择。《山居赋》中就说:"若夫巢穴以风露贻患,则《大壮》以栋宇祛弊。"②上述谢灵运所述的"苦味颓形"的修炼形式,其实是属于巢居穴处的岩栖的隐逸方式。谢氏虽标举此种修道方式,但情性所适者,在于具有物质与精神俱形丰富的山居生活。总体看来,谢氏虽兼崇仙佛,但其精神的归宿之处仍在佛教,尤其是大乘佛典的《维摩诘经》《泥洹经》,以前经适生,而以后悟生死寂灭之道。

与前述佛教灵感观念相关,谢灵运在神仙道教方面也有较浓厚的灵异体验,《山居赋》中叙述山居栖游时"弃世希灵"的一种心态。这种心态,对其山水审美是有影响的。谢氏同时的宗炳在述山水时说:"山水质有而趣灵"(《画山水序》)③,此一种"灵"其实含有道佛之韵。谢灵运本人也经常叙述山水之灵异,典型的如"表灵物莫赏,蕴真谁与传"(《登江中孤屿》)④这个"趣灵"的意义之一,就是其中含藏着神仙灵异的内容。这可以特定山水本身拥有的神仙,如《舟向仙岩寻三皇井仙迹》⑤,是写仙岩(在今温州瑞安)传说黄帝升天的三皇井仙迹。又如《山居赋》中在列举天台、桐柏诸山时所述:"远东则天台、桐柏、方石、太平、二韭、四明、五奥、三菁。表神异于纬牒,验感应于庆灵。"注说:"天台、桐柏、七县馀地,南带海。二韭、四明、五奥,皆相连接,奇地所无,高于五岳,是海中三山之流。"又云:"此诸山并见图纬,神仙所居。"⑥但更多的时候,作者是直接就高渺幽异的山水抒发登山求仙的幻想。《山居赋》中,上面这一段"冀浮丘之诱接,望安期之招迎"就是属于这种形式。作者称神仙为"至道",同时也意识到自己未能达到庄子那种玄同生死等齐彭殇的生命思想境界。谢灵运是较早、较系统地叙述东南沿海神仙传说的文人,对后来李白等人游览东南山水名胜,向往海上神仙有直接的影响。

《山居赋》有一个比较完整的神仙道教信仰的表述,尤其是提出"仙学"一词。首先,谢灵运的自然观念来自道家,所以他对上古的神仙传说有一个较完整的了解。上古的神仙传说,其实是一个比较糅杂的体系,并非如后世道教那样,在一种相对统一的教旨与方术中的一个神仙体系,如"真灵位业图"所显示的。从刘向《神仙传》以及王充《论衡·道虚篇》等记载、评论神仙信仰的文献中,我们可以看到,每一个神仙人物都有独特的经历,而神仙人物的原本地位,差异也是相当悬殊的,有西王母、黄帝这样的帝王式的神仙,也有许多属于庶民与庶士的神仙。与后世道教神仙系谱中的神仙相比,这个时期的神仙,可以说充满个性。它们其实是一种与道教相比,更加原始、本真的、随处生长的神仙信仰的产物。如果说有一个相对统一特点的话,就是差不多都有一种升天的结果,如果不是升天的话,就是仙去,常常是用

① 沈约:《宋书》卷五十六,第 1754 页。
② 沈约:《宋书》卷六十七,第 1765 页。
③ 严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》卷二十,北京:中华书局 1958 年版,第 2554 页。
④ 顾绍伯:《谢灵运集校注》,第 83 页。
⑤ 顾绍伯:《谢灵运集校注》,第 80 页。
⑥ 沈约:《宋书》卷五十六,第 1758 页。

"不知所终"这样的方式来表达。这可以说是神仙道的古老模式,中国古代典型的游仙文学(不同于道教文学) 就是以表现这种模式为主。谢灵运所叙述神仙,基本上属于这种模式。

> 谢子卧疾山顶,览古人遗书,与其意合,悠然而笑曰: 夫道可重,故物为轻,理宜存,故事斯忘。古今不能革,质文咸其常,合宫非缙云之馆,衢室岂放勋之堂,迈深心于鼎湖,送高情于汾阳。嗟文成之却粒,愿追松以远游,嘉陶朱之鼓棹,乃语种以免忧,判身名之有辨,权荣素其无留。孰如牵犬之路既寡,听鹤之途何由哉?①

这里所述的黄帝、赤松,都是古老的神仙人物,而"文成"则是汉武帝时著名的方士。作者以放逸求仙为高,以追逐世荣为卑。可见谢氏神仙之道也是谢氏用来缘饰其山居隐逸的精神形式的。

郭璞《游仙诗》有云: "采药游名山,将以救年颓"②,谢灵运也仍然借名山采药的方式来寄托其养生永寿的幻想,《山居赋》中说:

> 弱质难恒,颓龄易丧。抚鬓生悲,视颜自伤。承清府之有术,冀在衰之可壮。寻名山之奇药,越灵波而憩辕。采石上之地黄,摘竹下之天门。摭曾岭之细辛,拔幽涧之溪荪。访钟乳于洞穴,讯丹阳之红泉。(注云: "此皆住年之药,即近山之所出,有采拾,欲以消病也。") ③

又其自注云: "《本草》所载,山泽不一……卷柏万代而不殒,伏苓千岁而方知。映红葩于绿蒂,茂素蕤于紫枝。既住年而增灵,亦驱妖而斥疵。"注云: "卷柏,茯苓,并皆仙物。凡此众药,事悉见于《神农》。"④谢灵运虽然接受了佛教的净土之说,对于佛宗的宗极以及涅槃思想,也有相当程度的证悟,但是从《山居赋》,他并没有放弃长生成仙的幻想。比如,在赋中,他刚刚说了"观三世以其梦,抚六度以取道,乘恬知以寂泊,含和理之窈窕"这种颇有深度佛教生命观,似乎他已经顿悟佛道中生命真谛,接着就有升天的幻想:

> 伤美物之遂化,怨浮龄之如借,眇遁逸于人群,长寄心于云霓。

甚至在他平居的田园生活中,仍有神仙之寄托,如《山居赋》中有大段写旧居的田园景物,并写其晨暮的生活:

> 旦延阴而物清,夕栖芬而气敷。顾情交之永绝,觊云客之暂如。⑤

"顾情交之永绝",是指从前在仕途时的交游永绝,亦即遁世的意思。陶渊明有"穷巷隔深辙,颇回长者车"(《读山海经》其一) 之句⑥,谢灵运此句,也是这样的意思。至于"觊云客之暂如"则是幻想仙客的光临。《石门岩上作》的"美人竟不来,阳阿徒晞发"⑦的"美人"向来以为是友人,其实也是"云客"之流,即幻想神仙光临。《宋书·谢灵运传》载其对事佛精恳的会稽太守孟顗说: "得道应须慧业文人,生天当在灵运前,成佛必在灵运后。"⑧事实上,谢灵运的宗教信仰,有一个从升天成仙到生天成佛的发展,或者两者应该是同时存在。但前者主要是幻想的形式,并且更多地表现在游仙的文学主题上,而后者则是一种佛教生命哲学的精思与诚念。

在谢灵运的作品,表现出比较浓厚的神仙幻想还有《罗浮山赋》。此赋序言云:

---

① 沈约:《宋书》卷五十六,第 1754 页。
② 逯钦立:《先秦汉魏晋南北朝诗》"晋诗"卷十一,第 866 页。
③ 沈约:《宋书》卷六十七,第 1769 页。
④ 沈约:《宋书》卷六十七,第 1761 页。
⑤ 沈约:《宋书》卷六十七,第 1760 页。
⑥ 逯钦立:《先秦汉魏晋南北朝诗》"晋诗"卷十七,第 1010 页。
⑦ 顾绍伯:《谢灵运校注》第 184 页。
⑧ 沈约:《宋书》卷六十七,第 1775 页。

> 客夜梦见延陵茅山在洋之东南,明旦得《洞经》所载罗浮山事,云茅山是洞庭口,南通罗浮,正与梦中意相会,遂感而作《罗浮山赋》。①

茅山即句曲山(在今江苏句容地),传说是茅君成仙后修治之地。葛洪《神仙传》载,茅君名茅固,《真诰》载其字曰季伟,咸阳人,其高祖茅濛学道华山,秦始皇时得道。茅固十八岁入恒山学道,积二十年道成而归,父母不信。茅固显示种种起死回生的仙事,才使父母与乡人相信。后来入茅山修治,其兄茅盈、弟茅衷后入亦随其修道。世称"三茅君"。茅山派的正式创立者,现在道教史家认为是陶弘景。(据卿希泰等《中国道教》"茅山宗"一条)②但茅君是杨羲记录的《真诰》中降仙中重要人物,而谢灵运此赋中记载自己梦见茅山,又从《洞经》中得到印证,认为茅山是洞庭口,南通岭南的罗浮山。这条材料,有助我们了解茅山道的来历。

此处所说的《洞经》也是一重要资料。前述《山居赋》自注中有《洞真经》,即《洞经》。谢灵运的这些记载,对于了解早期道教经典有重要的价值。道教经典,后来称"三洞四辅"。三洞者,《洞真》《洞玄》《洞神》(赵宋张君房《云笈七签》)。据近人陈国符《道藏源流考》的看法,"东晋葛洪撰《抱朴子》,尚未有三洞之称。至刘宋陆修静总括三洞之名,实昉于此""宋陆修静撰《三洞经书目录》,见青溪道士孟安排集《道教义枢》卷二《三洞义》第五"。③ 按陆修静是谢灵运的同时代人。从谢灵运"明旦得《洞经》"一句,语气甚古,未必从陆修静而得名。可见《洞经》之名,纵后于葛洪,也应该早于陆修静的。

在《罗浮山赋》中,谢灵运借助茅君之传、道教洞天之说,想象神秘的神仙世界:

> 昔乃茅公之说,神化是悉,数非亿度,道单悒憰。洞四有九,此唯其七。潜夜隐辉,幽境朗日,故曰朱明之阳宫,耀真之阴室,洞穴之宝衢,海灵之云术。伊离情之易结,谅沉念之罗浮。发潜梦于永夜,若溯波而乘桴。越扶屿之细涨,上增龙之合流,鼓兰枻以水宿,杖桂策以山游。④

按此赋中说"客夜梦见延陵茅山",应该是谢灵运被徙赴广州的道上所做。《宋书》本传记载,谢灵运自永嘉辞归后,经始山水,作《山居赋》,因先后向会稽太守孟顗求始宁回踵湖、岯崲湖决为田而不得,与孟发生冲突。孟上奏灵运谋反,此时他再也不能坚隐了,驰行建康向宋文帝白冤。文帝不再让他东归,以为临川内史。"在郡游放,不异永嘉,为有司所纠。司徒遣使随州从事郑望生收灵运,灵运执录望生,兴兵叛逸,遂有逆志,为诗曰:'韩亡子房奋,秦帝鲁连耻。本自江海人,忠义感君子'追讨禽之,送廷尉治罪。宋文帝"爱其才,欲免官而已""彭城王刘义康坚执不恕,降死一等,徙付广州"。⑤ 从刘义隆准备仅仅作免官处分,说明这次的所谓谋反,充其只是拒执的过激行为。在这种纷纭的世事和患难中,谢灵运作《罗浮山赋》,再一次寄托于神仙的幻想,希望遁世。同时也不排除他希望在南方罗浮山一带经营山水的打算。但是后来又发生一件据说是由谢亲自策划的一件武装劫夺其本人的疑案,当时就扑朔迷离。"有司又奏依法修治,太祖诏于广州行弃市刑。"临终作诗:"龚胜无馀生,李业有终尽。嵇公理既迫,霍生命亦殒。凄凄凌霜叶,网网冲风菌。邂逅竟几何,修短非所愍。送心正(宋书正作自,应以正为是)觉前,斯痛久已忍。恨我君子志,不获岩上泯。"⑥其在道中,仍梦罗浮,想象神仙,到了临终,又用佛教的正觉思想、庄子的齐生死等说来自我安慰。真正是所谓以道教治生,而以佛教治死。两教的这种功能,在灵运身上得到很好的体现。而他最后遗恨不能在坚隐求道中走完人生之路,即"不获岩上泯",在诉

---

① 顾绍柏:《谢灵运集校注》,第 360 页。
② 卿希泰主编:《中国道教》,上海:知识出版社 1994 年版,第 118 页。
③ 陈国符:《道藏源流考》,北京:中华书局 1963 年版,第 1 页。
④ 顾绍柏:《谢灵运集校注》,第 360 页。
⑤ 沈约:《宋书》卷六十七,第 1777 页。
⑥ 顾绍柏:《谢灵运集校注》第 204 页。

说隐逸的情愫。人之将死,其言亦善。灵运一生的哲学修为,体现在他对横逆的临终遭遇的理解上,向我们展现了一个笃信释道者的最终境界,可谓悟亦未悟,未悟亦悟,空亦未空,未空亦空。这就是两教与人生,尤其是佛教与人生的真实关系。总的来说,是得到一种解脱作用的。

从仙佛兼学也可以说明谢灵运是大小乘兼信的。佛教传来的中国时,是以小乘为主。小乘佛教以修行为主、解决及身的问题,中国人最早将其视为道术的一种。牟子《理惑论》"道有九十六种,至于尊大,莫尚于佛道也"①。最初对佛的形象及佛法的介绍,也多借用老庄的思想与术语,如《理惑论》说: "佛乃道德之元祖,神明之宗绪。佛之言觉也,恍惚变化,分身散体,或存或亡,能小能大,能圆能方,能老能少,能隐能彰,蹈火不烧,履刃不伤,在污不染,在祸无殃,欲行则飞,坐则扬光,故号为佛也。"② "众道丛残,凡有九十六种,澹泊无为,莫尚于佛。"③上述道德、神明、澹泊无为,都是出于道家,而形容佛的形象的一段,也是接近于老庄对真人、神人、至人的形容。当然,对于佛法与道教修仙求长生之法的不同,是很早就区别开来。这也见于《理惑论》对修仙、学佛的同异与高下的大量阐说。

结　论

从《辨宗论》来看,谢灵运在哲学上是要通儒佛的,他认为儒家"圣道"无阶级可言,唯在顿悟,而佛教则因教化而重在渐悟。折中于儒佛,则既可不昧道体圆明顿悟之实,又不失佛法教化诱人之用。但总的来说,圣道难悟,而教化易行,即其所谓"玄关难启,善楗易开"。但孔子虽体圣道,却鲜言生命之理,性灵之奥,《论语·阳货》载 "子曰: 予欲无言。子贡曰: 子如不言,小子何述焉? 子曰: 天何言哉? 四时行焉,百物生焉。"④又《论语·公冶长》载"夫子之文章,可得则闻也。夫子言性与天道,不可得而闻"⑤,其所无言者,正是性与天道之事。应该说,谢灵运对儒家之道的认识,基本上还是符合儒家本义的。其在阐述哲学本体时重儒,也可见他与当时的一些文人一样,虽然信仰佛教,但在观念上还是以孔子和儒家为正统的。所以,在阐述本体论时,谢氏以儒为体,以佛为用。但佛学的宗旨在于解决生死之事,试图阐明生命的真谛,以此阐述般若之智,实相之理,以及稍后流行的以"佛性"为基本概念的佛教人性论。因此,谢氏认为六经济俗,而性灵真奥须依佛说。同样他认为"六艺以宣圣教",而老庄之说能"救已颓于道术""最有理",而六经虽是圣人之教,但是"独往者所弃"(诸条注已见前)。可以说,儒与佛道,在谢灵运那里是互为体用的。其入世之时,倡儒以济教化,而在出世之时,则主要依靠佛教与道家之说,以及神仙道教的幻想。可以说,在入世法中,谢灵运是以儒为本体,佛道为用; 而在追求性灵及出世法中,则是以佛道为本体,儒术为用。

《山居赋》的基本态度属于出世法,申述隐逸者的独往之旨,是越名教而任自然,因此在思想的内容上,则表现舍儒家之言,而循仙佛之说,可见其在精神生活中是仙佛并修的。但在他这里,仙与佛并非混合,也非同量齐观,而是清晰地分别的。其基本的看法是"仙学者虽未及佛道之高,然出于世表矣"。本文以《山居赋》为主要文本,缕述其佛教、仙学方面的知识谱系,明其在早期文人佛学方面的特殊地位,以及素来关注较少的谢氏在道经、仙学方面的造诣。这种仙佛兼事的情况,可能对他在当时佛学上地位的评价有消极的影响。《庐山记·十八贤传·社主远法师》载慧远在庐山修极乐净土之教,"陈郡谢灵运,负才傲物,少所推重,一见肃然心服。为凿东西二池种白莲,因名白莲社会,求入净社,师以心杂止

---

① 僧祐:《弘明集》卷一,第 6 页。
② 僧祐:《弘明集》卷一,第 2 页。
③ 僧佑:《弘明集》卷一,第 6 页。
④ 何晏集解、邢昺疏:《论语注疏》卷五,《十三经注疏》上册,北京: 中华书局 1980 年版,第 2526 页。
⑤ 何晏集解、邢昺疏:《论语注疏》卷五,《十三经注疏》上册,第 2474 页。

之”。① 慧远认为灵运心杂,或许不仅指世累仍多,也可能是指他这种仙佛兼习的情况。

谢灵运涉及佛教的文献有多种,如其《和范特进祇洹像赞》《维摩诘经中十譬赞八首》等文,则据经教而演绎佛理,体现其在顿悟佛学方面的思辨性。其带有“自述”性质的《山居赋》则是具体地展示其信仰佛教、研索佛学的状态,对于认识谢氏与佛教的关系,展示当时士族文人的“佛教徒”生活方式,具有其他文本所不能取代的价值。

Xie Lingyun's Interpretation of Confucianism, Buddhism, and Daoism: Focusing on *On Distinguishing Ultimate Truth* and *Ode to Dwelling in Mountains*

Qian Zhixi
(*Department of Chinese Language and Literature*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: Xie Lingyun (谢灵运) stood as an early representative of ancient Chinese literati who integrated the three teachings of Confucianism, Buddhism and Daoism. His work *On Distinguishing Ultimate Truth* (《辨宗论》) employed Confucian principles to interpret Buddhism, expounding the concept that instant enlightenment was the exclusive path to apprehending ultimate truth. However, his fundamental view of life maintained the Six Classics (六经) as practical tools for worldly affairs, and the Buddhist Sutras (佛经) as guide to exploring the profound mysteries of spiritual nature. His *Ode to Dwelling in Mountains* (《山居赋》), which got rooted in naturalistic philosophy while synthesizing Buddhist and Daoist teachings, still regarded the Six Classics and the teachings of Hundred Schools as theories for practical governance, but deemed solitary pursuits to be impractical. Beginning with the Buddhist concept of abstaining from killing, Xie narrated his journey of Buddhist faith and his experience of scriptural studies in his *Ode to Dwelling in Mountains*, presenting rich contents about his Buddhist monastic life. This Ode venerated Lao-Zhuang philosophy (老庄之学) while envisioning immortal realms, introducing the concept of "immortal study" (仙学). It can be argued that within worldly affairs, Xie's philosophy took Confucianism as substance (本体) with Buddhism and Daoism for function (用). Conversely, in pursuing spiritual transcendence and other worldly ideals, he prioritized Buddhism and Daoism as substance while employing Confucianism for function. Regarding the relationship between immortal study and Buddhism, Xie demonstrated stronger inclination toward Buddhism though he cultivated himself in accordance with both doctrines.

Key words: Xie Lingyun (谢灵运); Confucianism, Buddhism, and Daoism; *On Distinguishing Ultimate Truth* (《辨宗论》) and *Ode to Dwelling in Mountains* (《山居赋》)

(责任编辑 郑 园)

① 陈舜俞:《庐山记》,《中华大藏经》卷五十一。